

パーリ阿毘達磨研究ノート

——界と身表・語表について——

玉 井 威

本稿は、パーリ阿毘達磨で用いられる種々の仏教術語のうち、北伝の阿毘達磨にも共通して見られ、かつ重要な術語である界 (dhātu) と身表 (kāyaviññatti)・語表 (vacīviññatti) を取りあげ、これらの術語を言語的・思想的に考察検討することによって、パーリ阿毘達磨の思想的意義及びその特色の一端を明らかにしようとするものである。

一 界について

(1)

初めに界 (dhātu) について考察してみよう。周知の如く、界は仏教の最初期以来、南北両阿毘達磨及び大乘仏教を通じて仏教思想史上、様々に用いられてきた多義的な概念であるが、パーリ阿毘達磨における用法を検討する前に、まず、経典 (ニカーヤ) における用法について一瞥しておこう。例えば、次のような用例がある。

無明に縁りて行あり、……乃至……生に縁りて老死あり。如来〔世に〕出づるも、出でざるも、この dhātu は定まり (t̥hita), 法として定まり (dhammaṭṭhitatā), 法として確立し (dhammaniyāmatā),

「これに縁ってあること」 (idapaccayatā) である。(S. II, p. 25)

ここでは、諸法の本性としての縁起の理法の意味で dhātu が用いられていると考えられているが、¹ この用例以降このような意味での dhātu が単独で用いられる例はほとんどなくなり、² 同様の意味をもつものとして

は、*dharmadhātu* (法界) がバーリ聖典中に、わずかに説かれるにすぎない。一例を挙げれば、中部經典 (M. I, p. 396) に、法界が如来によって完全に通達されている (*suppaṭividdha*) といった表現が見出されるが、この場合の法界は十八界の一としてある意の所縁たる法界ではなく、法の本質・本性を意味するものと考えられる。*Buddhaghosa* (仏音) は、ここに言う法界を法の自性 (*dhammasabhāva*) と釈し、世尊によってよく通達されるから一切知性智 (*sabbhāññutañña*) の同義語としている。³ やはりこれも法の本性とか縁起性を示すものと考えてよいであろう。

しかし、以上のような意味で用いられる界はまれで、一般には十八界等の種々界として、經典中に頻出する。例えば、要素・原素といった意味を持つ眼界等の十八界とか、地等の四乃至六界、性質・状態の意の涅槃界・滅界など、部類を意味する有為界・無為界や劣・中・勝の三界等、領域または状態の意の欲界・色界・無色界等といったように様々に用いられる。

(2)

阿毘達磨における界の用法も、教典におけるそれに順ずるが、ただそこでは、界そのものの詳細な定義づけがなされる。清淨道論 (*Vism. p. 485*) によると、十八界の界の一般的な意味を次の五つに分けて説明している。即ち、(1) 用意する (*vidahati*) が故に、(2) 保持せられる (*dhīyate*) が故に、(3) 用意の故に (*vidhānā*)、(4) それによって用意せられる (*vidhīyate etāya*) が故に、(5) ここにおいて保持せられる (*ettha dhīyati*) が故に、界であると説明されている。*Dhammapāla* の註釈によれば、⁴ (1) は能動態、(2) は受動態、(3) は抽象名詞、(4) と (5) はそれぞれ作格 (*karāṇa*) と於格 (*adhikarāṇa*) を表わし、これらにおいて *dhātu* という語の成就 (*siddhi*) があるという。これらは一体何を意味するのか。*dhātu* は語源的には $\sqrt{\text{dhā}}$ (=to put) に由来する語であると考えられるが、この註

釈の意味するところは要するに、これら五つは $\sqrt{dhā}$ の基本語形 *dahati* を様々に変化派生させたものにすぎないことを示しているようであるが、ここではこれらによって世間の (*lokiya*) 界の義の説明に用いられているのである。具体的にどのように用いられるかと言えば、*Vism.* に更に続いて述べられている如くである。即ち、(1) 世間の界は多種類の輪廻を用意し (*vidahanti*)、(2) 荷物が運ぶ人によって保持せられるように、〔界は〕諸有情によって保持せられ (*dhīyante*)、つまり任持せられ (*dhāriyanti*)、(3) これら〔世間の界〕は不自在であるから、吾を用意するだけのもの (*dukkhavidhānamatta*) であり、(4) これら〔世間の界〕を原因とするから、輪廻の苦が諸有情によって再三再四用意せられ (*anuvīdhīyati*)、(5) その用意せられた〔苦〕は、これら〔世間の界〕の中のみ保持せられる (*dhīyati*)、つまり置かれる (*ṭhapiyati*)。ここには、世間の界についてのみで、出世間 (*lokuttara*) の界については述べられていないが、註釈によると、出世間の界は世間の界と違って輪廻の苦を用意しないし、輪廻の苦を摧破するものであるという。⁵ これらによってみると、界には苦しみ・迷いの因であるとともに悟りの因でもあるという因の義と、界が保持せられるという意味の保持の義と、苦の保持せられる場としての義のがあることが知られる。

Vism. では、更に続いて別の観点から界が定義されている。⁶ 初めは(一) 自らの自性を保持する (*attano sabhāvaṃ dhārenti*) から〔十八〕界である。⁷ このように任持自性の義からも界が定義されている。これは言うまでもなく、界 (*dhātu*) を *dhāreti* ($\sqrt{dhṛ}$ =to hold) をらみた語源解釈で、これの受動態の形では既に先の (2) の説明の中に登場していたものである。この語源解釈の当否は別として、後述するように、ここにパーリにおける自性の考え方がうかがわれる。(二) は鉱物が岩石の成分であると同様、界も成分 (*avayava*) であり、種々にして智所知の成分であり、

或は身体についていう時は、(三) 身体的成分が界である、という。ここでは、十八界の界に成分（構成要素）の義があることが知られる。(四) は、界は無命我のみ (nījjīvamatta) の同義語である、という。

では何故に、このように別々の定義が説かれたのか。註釈によれば、⁸ 「置くというので界である」 (dadhatī ti dhātu) という語成就があるが、一方 dhā の語には dhāraṇa (任持) の意味もあって vidhāna (用意) とはそれぞれのあり方が違うから、また無実体・自性のみの任持 (nissattasabhāvamattadhāraṇa) が、界の語の根本的な義であるから、別々に言われた、と説明されている。法 (dhamma) を定義する際に、任持自性の義を以てするのは南北阿毘達磨を通じて一般的であるが、自性を任持するといっても、大乘でしばしば無自性・空などと言われるような実体的な自性の任持でないことは言うまでもないであろう。却って、これで言われることは実体的なるものの否定である。アッタサーリー (Asl., p. 34) には、任持自性の義を以て法を定義した後、更に続いて「或は諸縁によって任持せられ、或は自性のままに任持せしめるから法である」とあるが、これによれば法というものが自性的存在であると同時に、諸縁によって任持せられる縁的存在でもあることがわかる。従って自性的な在り方とは、縁的な在り方に他ならないわけで、それ故に自性というものは縁のあるところにこそ成立しうる概念で、実体的なものではない。界の定義中に言われた任持自性の自性もこれと同じで、実体的なものではない。界が無命我のみ (nījjīvamatta) の同義語とせられたのはそのためであり、註釈は nissattasabhāvamattadhāraṇa (無実体・自性のみの任持) と釈していたが、この場合 nījjīva と言うも、nissatta と言うも、sabhāva と言うも、つまりはみな同じことで我の否定に他ならない。⁹

界をこのように定義する仕方は、パーリ阿毘達磨では、しばしば行なわれることで、¹⁰ 例えば、Asl. (p. 263) には、眼界が「自性・空・無実体

(sabhāvasuññatanissatta) の義によって、意すなわち界が意界である」と定義され、また同じく Asl. (p. 154) には、意識界が「了別する義と自性・空・無実体の義によって、一法が意識界である」と定義されている。これらに空 (suññatā) の義が更に加わっているが、これも nissatta 等と同義であり、自性というものは、そういう在り方をもつものであると考えられる。¹¹

大種としての界についても、同様の定義がなされている。例えば Vism. (p. 364) には、(一) 自相を任持するから (salakkhaṇadhāraṇo), (二) 苦を受けるから (dukkhādānato), (三) 苦を置くから (dukkhādhānato), 界である、と述べられている。¹¹ (二) の定義からすると、dhātu の語根を $\sqrt{dā}$ (=to give) とも解釈したようであるが、これらの定義によって示されることからすれば、十八界の場合と同様である。また例えば、Asl. (p. 332) には、「水と無実体・空性・自性の義による界とで水界である」とあって、十八界の界の場合と同様の定義がなされ、同じものであることがわかる。Vism. (p. 486) に、経や論に界が種々に説かれているが、一切界は自性上 (sabhāvato) この十八界に内含せられる、と説かれていることから、十八界の界も地等の四界又は六界の界も本質的には同じものであると言えよう。

(3)

では、何故に界がこのように種々に説かれたのであろうか。Vism. (p. 487) の所説に従えば、それは「命我の想 (jīvasaññā) を断ぜんがためである」として、「比丘よ、人はこれ六界より成る」(M. III, p. 239) というニカーヤの一節がここに引かれている。つまり、「人」と言っても、実体として人が存在するわけではなく、またそこに何か実体的な靈魂の如きもの (jīva) が存するわけでもない。ただ、六界が縁起的に集合して、そこ

に一つのものが生ずる時、それが仮に「人」という名で呼ばれるに過ぎず、そこに「人」という名に対応する実体は存在しない。このことを人に示さんが為に、諸界が説示されたわけである。十八界に限って言っても同様に、例えば Vism. (p. 487) には、識 (viññāṇa) を命我 (jīva) と誤り解する有情がいて、彼らに七識界の別によって識の多なること、および識が眼・色等の縁によって作用するから、無常なることを明らかにして、彼らの抱く命我想を断絶せしめんと欲して、世尊は十八界を説いたという。そうであれば、界自体も「非我」であるべきで、ニカーヤの中に、しばしば四大の各々や、六内処、六外処、六識身等を「私のものではない」「私ではない」「私の我ではない」と見るべきことが説かれているのは、¹³ そのためと考えるとよいであろう。界に無実体・無命我等の義を挙げるのもここに淵源するわけである。

(4)

界のもつこのような性格のため、四大種は四十(或は三十八)業処 (kammaṭṭhāna) の一つである四界差別 (catudhātuvavatthāna) として、禪定の所縁としても用いられる。¹⁴ その修習法は様々であるが、要するに、わが身が無実体・無命我なる四大より成るものであることを思念し観察するのであるが、そうすることによって、空性を洞察し、有情想 (sattasaññā) を断絶せんとするのである。界の義に、無実体・無命我の義を挙げるのは、パーリの他には見られないようであるが、¹⁵ それは一つには、パーリ仏教のもつこのような修道的性格のためでもあろうかと思われる。

(略号)

Asl = Aṭṭhasālini (PTS)

Vism = Visuddhimagga (PTS)

Vism Ṭ = Paramatthamañjūsāṭīkā (ed. Rewatadhamma)

S=Saṃyuttanikāya (PTS)
SA=Sāratthapakāsinī (PTS)
M=Majjhimanikāya (PTS)
MA=Papañcasūdanī (PTS)
A=Aṅguttaranikāya (PTS)
AA=Manoratthapūraṇī (PTS)
VibhA=Sammohavinodanī (PTS)
KvA=Kathāvatthu-aṭṭhakathā (PTS)
Moh=Mohavicchedanī (PTS)

註

1. 註釈 (SA. II, p. 40) は、この dhātu を縁を自性とするもの (paccaya-sabhāva) とし、縁 (paccaya) によって諸法が定まり、縁が諸法を確立せしむから、dhammaṭṭhitatā であり、dhammaniyamatā であるとする。
2. 大乘經典では、この相應部の当該箇所と同種の定型句において、dhātu 代りに dharmāṇaṃ dharmatā (諸法の法性) という形が用いられるという (高崎直道「如来蔵思想の研究」春秋社、東京、1974年、p.759)。
3. MA. III, p.113. cf. SA. II, pp.66~67.
4. Vism Ṭ. III, p.1089.
5. Ibid. p.1089.
6. Vism. p.485.
7. Moh. (p.127) によると、これは世間・出世間に共通の義によるものだという。
8. Op. cit. p.1089.
9. KvA. (p.8) に、puggala と satta と atta と jīva は、全て同義語であることが述べられている。
10. Cf. SA. II, p.131; MA. IV, pp.104-105; AA. II, p.277; VibhA. p.55 etc.
11. 界をこのようにみてくると、それは一面において法 (dhamma) と同義であると言えるであろう。Asl. (p.38) は、法に教え・因・性質・無実体無命我性 (nissatta-nijjīvatā) 等の意味を与えている。そして更に「その時、諸法がある」(Dhs. 121) などと言う場合には、無実体・無命我の義があるとする。

この諸法とは、文脈の上から直接的には、受・想・行・識の四蘊を指しているが、五蘊・十二処・十八界といった一切法が、この義を持つものと見做してさしつかえないであろう。法という概念は、言うまでもなく界に較べて、その外延は広いわけであるが、このような場合はほぼ同義と見做してもよいであろう。

12. Vism. p. 368 にも四界についての同一の定義が見られ、「一切〔四〕界は〔如上の〕界の相 (lakkhaṇa) を超えないから界である」とあって、四界の一々にとって、この三つは共相であり、また四界そのものの本質的規定でもあるわけだから、四界の界にとっては自相となるわけである。
13. Cf. M. I, pp. 185f; M. III, pp. 280~286; A. II, pp. 164~165 etc.
14. Cf. Vism. pp. 347~370.
15. 「自相を任持する」という点では、北伝の阿毘達磨でも説かれることである（「俱舍論」巻八、大27・3a; 「瑜伽論」巻二、大30. 284 c 等）。

二 身表・語表について

(1)

次にパーリ仏教で言う身表 (kāyaviññatti) と語表 (vacīviññatti) について考察してみることにする。

周知の如く、この二つは有部の用語で言えば、表業 (vijñapti-karma) としての身業・語業にそれぞれ相当し、身表・語表も身業・語業も共に色法とされている。しかし、身表・語表は業そのものではなく、アッタサーリニー等の説く所に従えば、身業・語業の門 (dvāra) と称せられているものである。¹ つまり、身業・語業の行ぜられる場、換言すれば思 (cetanā) がそこを通じて外に知らしめられる場であると言えよう。パーリ仏教では身業も語業もすべて思であるとされ、それらの門である表のみが色法とされる。

(2)

まず身表について、Vism. (p. 448) には次のように説かれている。

身表は前進等を転起させるところの心等起 (cittasamutthāna) の風界の、俱生の色身を支持し、保持し、動かす縁たる行相変化 (ākāra-vikāra) である。

これによれば、身表というものは心等起の行相変化で、そしてその行相変化が風界と俱生の色身を支持し保持し動かすための縁となっている、というように理解されよう。ところが Asl. (p. 82) には、「心等起の八色に於いて一つの表がある」と説かれている。ここで言う八色とは、言うまでもなく、地・水・火・風・色・香・味・食素の八色で、不分離色 (avinibhogarūpa) と称せられるものである。これら八色は常に俱行していて、それぞれが単独に等起することはない。つまり、色聚 (rūpakalāpa) として最小限度これら八色は必ず等起しているのである。とすれば、風界も単独では等起せず、風界のみの「行相変化」ということではなくて、実際は、風界等の八色の行相変化ということになるわけである。先程の Asl. に「心等起の八色に於いて一つの表がある」と説かれていたものもこのためである。

では、何故に「心等起の八色の行相変化」とはしないで、「風界の行相変化」としたのであろうか。Vism. の註釈書である Vism. T (p. 980) によると、それは色聚中の風界の能力 (sāmatthiya)³ という点での卓越性 (adhikatā) の故に、ただ単独で「風界の」としたのであるという。また更に、註釈には、もし「風界のみの行相変化」だとすれば、表の所造色性 (upādāyarūpabhāva) は適用できなくなるという。なぜなら、所造色はすべて「四大種の所造色」(M. I, p. 53) であって、ただ一つの大種を所依としている所造色は存在しないからである。

さて、その能力というのは何かと言えば、同じ註釈によれば、それは所造色性 (upādāyarūpatā) と心生性 (cittajātā) とであるという。風界そのものは大種であるから、これは風界の所造色性をいうのではなく、身表

の所造色性をいうのであると考えられる。心生性についても同様であろう。つまり、身表が所造色であり、心生のものであるためには、風界が他の大種に較べてそれに深くかかわっているからである。

ところで、色聚中の風界は、俱生の色が互に離れないように支持することと、俱生の大種の色聚を動かすことを本質としているとされる。⁴ 先の身表の定義の中で、「俱生の色身を支持し保持し動かす」とあったのは、この風界の作用で、その行相変化が身の動きのための縁となっているのである。*ākāra-vikāra* は文字通りには「行相の変化」であろうが、諸註釈書に言われるように、⁵ それはある特別な行相 (*ākāravisesa*) であって、風界を含むところの色聚の、ある特別な状態が身表と言える。

さて、その *ākāra-vikāra* が身体の動きのための縁であるということは、逆に言えば、心等起の色聚の動きは、*ākāra-vikāra* つまり身表によって条件づけられた身体の動きによって、身表の作用があるのである。

先の定義に引き続き、*Vism.* にはその作用が説かれている。即ち、「意趣 (*adhippāya*) を知らしめること (*viññāpana*) を味 (*rasa*) とする」と。つまり、善・不善・無記の意趣が知らしめられるのは、無意識的な身体の動きではなく、身表によって条件づけられた身体の動きを通じてである。それ故に、*Vism.* (p.448) にはまた次の様にも説かれている。

それ (身表) は、身の動転 (*vipphandana*) によって意趣を知らしめることの因 (*hatu*) であるから、また自らその身の動転と称せられる身によって知らしめられるべき (*viññeyya*) であるから、身表と言われる。

また、次の様にも言われる。

それ (意趣) によって動かされた心生の諸色と結合せられた時節生等〔の諸色〕も動くから、前進等が転起すると知るべきである。

パーリ仏教によれば、色は、心のほかに時節・業・食の三からも等起す

るとされ、等起したものは、それぞれ心等起身 (cittasamuṭṭhānakāya), 時節等起身 (utusalasamuṭṭhāna-kāya), 被執受身 (upādinnaka-kāya), 食等起身 (āhārasamuṭṭhāna-kāya) と称せられる。それらは互に重なり合っているから、心等起の身が動く時は、残りの三つの等起身もそれに連動して、⁶ そこに前進等が生ずることになるというのが、この文の意味するところである。

では、実際に、身表は路心 (vīthiccitta) 作用の中で、どのようにして生ずるのか。これについて、Asl. 等の所説に従ってみていくと、次の通りである。身表は欲界の意門に属する速行心 (javana) において生ずるのであるが、その速行心は七心刹那継起するとされ、そのうちの初めの六つの速行心によって等起した風界が俱生の色身を支持し保持する作用を行ない、第七速行心によって等起した風界が、それに続いて色身の前進等の動作を生じさせるのである。このように身表が速行心において生ずるといっても、身表が直接、心より等起するわけではなくて、身表は心等起の風界等の色聚の行相変化であるから、それも、心等起とされているわけである。⁷

註釈によれば、⁸ 色身を動かすというのは、第七速行心等起の風界が、異処に生ずること (desantaruppatti) の因たることによって、心生の色を動かす。動きというのは、実はこの desantaruppatti のことであって、諸法が動くということは髪先端ほどもない。なぜなら、もし諸法に動きがあるとすれば、それら諸法の瞬時性 (khaṇīkatā) と無作為性 (abyāpāratā) はなくなるであろうからという。これは一体どういうことであるかという、例えば、手が動く場合を考えてみると、その手の中に含まれている風界の生滅に従って俱生の色聚も生滅し、手全体が刹那刹那に生滅しながら位置を変えていくことになるのである。諸法の瞬時性を強調する有部にあっても、これと同じ見方がなされている。例えば俱舍論によれば、

正量部（または犢子部）は身表業を動（gati）とするが、これに対し有部はすべて刹那的（kṣaṇika）である有為法の上に「動き」の实在性は考えられないとしてそれを否認し、身表は形色（saṃsthāna）であるとしている（Ak. pp.192-193）。

(2)

次に、語表について述べてみよう。同じく Vism. (p.448) では次の様に説かれている。

vacibheda を転起させる心等起の地界の、被執受の (upādīṇṇa) [色] の触撃 (ghaṭṭana) の縁たる行相変化である。

つまり、語表は vacibheda をおこすところの心等起の地界の行相変化であって、その行相変化は、裁執受の [色] の触撃のための縁となっている、というように身表の場合と同様の仕方で理解できるが、しかし、この場合は風界ではなくて地界（及びそれを含むところの色聚）の行相変化で、それが被執受の色（唇・喉など）触撃のための縁となっているのである。vacibheda とは、註訳によれば、⁸ 意味を理解することができる 特別な語 (vacīvisesa) のことであるという。また、「それ（語表）は語音 (vacīghosa) によって意趣を知らしめることの因であるから、また自らその語音と称せられる語によって知らしめられるべきであるから、語表と言われる」（Vism. p.448）とあって、これも身表の場合と同様の仕方で理解できる。しかし語表は身表の時とは違って、第七速行心に至って生ずるといったものではなく、第一速行心においてすでに得られる。何故ならば、音声 (sadda) は触撃と共に生ずるからである。¹⁰

(3)

身表・語表の把握の仕方については、後の註釈書類に詳しく説かれるよ

うになるが、概略を示せば次の通りである。まず最初に、眼識路・耳識路による把握があり、次に意識路が来るが、それは過去に落謝したものを所縁とする把握と考えられる。次に、第三に現に動いている顕色や聞こえて来る音の把握があり、第四に *vikāra* (変化) を把握する (表を知る) 意識路が来て、そして第五に意趣を把握する意識路が来るという。変化の把握は意趣把握のための原因、つまり意趣は変化把握を通じて推量 (*anumāna*) されるものであるが、意趣把握のためにはそれだけではなく、あらかじめ定められた関係 (*purimasiddhasambandha*) すなわち *saṅketa* の把握が必要であって、それが意趣把握のための近依 (*upanissaya*) であるとされている。¹¹

(4)

いずれにせよ、パーリでは身表・語表は色法とされているが、本来の色法 (決定色 *nippahannarūpa*) ではなくて本来の色法のある 特定の状態を示すものにすぎず、法処に撰せられる色法である。従って、眼・耳の所知ではなくて意の所知とされる。この点、身表を動とする正量部や、形色とする有部にあっては、身表はいずれも眼の所知となり、また語表は、その体を音声とするから、耳の所知となって、パーリの場合と相違するわけである。

(略号)

Msm=Maṇisāramañjūsa (Burmese ed.)

Abhidh-s=Abhidhammatthasaṅgaha (PTS)

Abhidh-s-mhṭ=Abhidhammattavibhāvanīṭikā

(ed. Rewatadhamma)

Asl=Atthasālinī (PTS)

Vism=Visuddhimagga (PTS)

VismṬ=Paramatthamañjūsāṭikā (ed. Rewatadhamma)

Ak=Abhidharmakośabhāṣya (ed. Pradhan)

Abhvk=Abhidhammatthavikāsinī (Sinhalese ed.)

Dhs=Dhammasaṅgani (PTS)

M=Majjhimanikāya (PTS)

註

1. Asl. p. 82, p. 86; Abhidh-s. p. 23; Vism. p. 451.
2. 身表・語表については, V. Karunadasa: Buddhist Analysis of Matter, Colombo, 1967, pp. 69~77 に詳しい。また, 野々目了「南方仏教の業思想」(＜仏教学セミナー＞第20号) にも関説されている。
3. Abhvk. (pp. 273~4) では, sāmatthiya の外に ussada を挙げる。
4. Cf. Abhidh-s-mhṭ. p. 158.
5. Msm. II. p. 143; Vism. Ṭ. p. 980. 身語の二表は, 色輕快性等の三色と共に変化色 (vikārarūpa) と称せられるが, ここにいう変化もそのような意味で解釈される (cf. Compedium of Philosophy, p. 157 n. 2, p. 168 n. 1)。
6. Asl. p. 184.
7. Dhs. 667 では, 身表・語表は心等起色中に数え上げられている。また, 身表・語表は心俱在 (cittasahabhū) (Dhs. 669) と, 心随転 (cittānuparivatti) (Dhs. 671) とも説かれている。
8. Vism. Ṭ. p. 981; Abhidk-s-mhṭ. p. 163.
9. Vism. Ṭ. p. 981.
10. Ibid. p. 981.
11. Vism Ṭ. p. 981; Msm. II, p. 151.

(本学専任講師)